Dualismo e harmonia: a propósito do caso Apinayé

ORDEP JOSÉ TRINDADE-SERRA

Pretendemos neste breve comentário tecer algumas considerações em torno do livro *Um Mundo Dividido*[1] do antropólogo Roberto Da Matta, com o objetivo de assinalar e discutir algumas idéias básicas aí contidas, as quais articulam uma proposta teórica e fundamentam um ensaio de análise da sociedade Apinayé. Nosso comentário incidirá assim, logo de começo, sobre a problemática do *dualismo* tal como o autor a aborda a propósito do sistema por ele examinado.

Antes de dar-lhe início, reflitamos um pouco sobre as dificuldades da tarefa a que nos propomos. Parece-nos que não apenas a importância, mas também a natureza complexa das colocações de Da Matta justificam uma tentativa de as clarificar; todavia, ao dispor seu livro, com este fim, face ao espelho da crítica, temos consciência de que a empresa não é tão simples: o tal espelho muitas vezes nos atraiçoa, e oculta sob a miragem indistinta de nossos próprios lemas e interesses teóricos a visão das teses enfocadas (ou antes desfocadas por efeito do prejuízo mais ou menos consentido). O risco existe, mas nem por isso devemos abster-nos da reflexão e do julgamento; o dever primário do crítico, o da pertinência, deixará de afigurar-se um ideal inatingível, segundo esperamos, se tivermos certa cautela em não dissociar do seu quadro conceitual, do contexto de suas preocupações e das suas metas específicas o trabalho em exame. Para isto, cumpre ainda que assumamos de forma clara e consciente a *nossa* perspectiva, resistindo o quanto pudermos a sobrepô-la à do autor. Enfim, se não há receita que nos imunize de todo contra os equívocos de leitura, ou os erros de avaliação,

[1] DA MATTA, Roberto. *Um mundo dividido*. Petrópolis, Vozes, 1976.

pelo menos uma atitude mais prudente nos evitará cair numa hipercrítica [2].

Da Matta relaciona o escopo de seu ensaio com as discussões que já há algum tempo (desde Nimuendaju e Lowie a Fox e Lévi-Strauss, entre outros) têm suscitado os grupos Jê do Brasil Central, e em particular os Timbira Ocidentais. O foco dessas discussões constituiu sempre a organização social dos ditos índios, que coloca diversos problemas aos estudiosos. Falou-se mesmo, no referido contexto, de uma "anomalia Apinayé" — coisa que deu à tribo em questão alguma notoriedade nos meios científicos, destacando-a das demais Jê do Norte. A anomalia cifrava-se no fato de terem os Apinayé, segundo Nimuendaju, uma sociedade marcada pelo característico dualismo timbira, mas com um sistema matrimonial prescritivo a quatro grupos e uma regra de descendência paralela. A pesquisa de Da Matta permitiu-lhe rever e corrigir os dados de Nimuendaju de modo a resolver a "anomalia", dissipando-a: a correção veio com a descoberta de que inexistem ai grupos corporados exogâmicos, e embora a terminologia de parentesco em vigor seja do tipo Crow-Omaha nem por isso há linhagens matri ou patrilineares entre os índios estudados; completou-a a verificação de que as "metades" (*kiê*) dos Apinayé têm uma importância básica apenas no plano "cerimonial"; e a de que uma fluidez notável assinala a manipulação dos esquemas classificatórios de parentesco na mesma sociedade.

Com base em seus achados, buscou ainda o antropólogo cuja obra discutimos propor uma interpretação do caso dos Timbira Ocidentais que permitisse demonstrar a integração dos mesmos no conjunto dos Jê, pôr a manifesto as correspondências entre o esquema básico por meio do qual eles organizam sua sociedade e os empregados para isso pelas demais tribos de sua família lingüística. Nota-se, com efeito, que Da Matta faz constante referência aos estudos de J. C. Melatti, T. Turner e J. C. Lave realizados, respectivamente, entre os Krahó, Kaiapó e Krikati, e a sua própria experiência com os Timbira Gaviões; que se apóia nesses e noutros trabalhos (empreendidos no decurso do *Harvard — Central Brazil Research Project*, dirigido por David Maybury-Lewis) para o desenvolvimento de sua análise do problema Apinayé; e que, fundando-se nos resultados de sua pesquisa, propõe uma interpretação *do dualismo Jê-*

[2] Cf. RAMOS, Alcida Rita. "O mundo unificado dos Apinayé ou o mundo dividido dos antropólogos". In: *Anuário antropológico/76.*

Timbira — ou, de um modo mais geral, *de característica fundamentais das sociedades Jê.* Refletindo sobre este quadro de conjunto, aliás, o autor esboça uma proposta mais ampla ainda, e pertinente à análise de esquemas de organização social em vigor em vários grupos de diversas culturas: referimo-nos às suas colocações acerca dos sistemas Crow-Omaha, que, a seu ver, ordenam termos e atitudes com base num princípio de disjunção (implementa-o a correspondência nestes casos estabelecida entre os fatores "passagem de gerações" e "separação de sexos"). A proposta se articula a uma crítica do "formalismo" vigente (outrora, pelo menos) nos estudos antropológicos de organização social e parentesco, estudos onde os arranjos Crow-Omaha "foram sempre vistos como resultados ou expressões de princípios sociais únicos" — ora efeito de "elos jurídicos determinados pelos sistemas unilineares de descendência", ora subproduto de certas regras matrimoniais (v. obra comentada, p. 249; é óbvio que o caso Apinayé desmente estas hipóteses). Da Matta, pelo contrário, de forma decidida apóia a tese de que ditos arranjos refletem antes o afirmar-se de "princípios múltiplos, onde relações sociais nunca contaminam o sistema social integralmente." (cf. ibidem).

Esta tomada de posição se correlaciona ao enfoque amplo do dualismo em geral "como *um método que permite unir as partes integrantes de um sistema altamente dividido*" (locus cit.; grifo nosso). No que tange aos Apinayé, em particular, insiste o autor em que o fenômeno em questão de modo nenhum se acha associado a um regime matrimonial exogâmico que de forma necessária resultasse "no casamento com a prima cruzada bilateral e num certo tipo de terminologia de parentesco", mas vincula-se, em definitivo, "a uma certa concepção do mundo" (p. 243). Para bem compreendermos o procedimento analítico e o sentido das teses de Da Matta devemos, pois, levar na devida conta sua advertência de que cumpre religar o estudo das organizações dualistas à análise das ideologias nativas; segundo ele, o dualismo inscreve-se, inclusive, no quadro das concepções aborígenes (aliás, não vemos como contestá-lo neste ponto). Daí que confira em seu estudo tanto relevo ao exame dos "modelos de e para a realidade" — como diria Geertz (1966) — em vigor entre os indígenas estudados. Desde nosso ponto de vista, entretanto, não é muito exato dizer-se que Da Matta se atém à análise da ideologia "pela ideologia", ou que lhe confere um privilégio excessivo. (Ramos, 1977, p. 264). De fato, constitui seu principal escopo o de "explicar as interrelações entre a teoria e a prática social Apinayé" (p. 27); em conseqüência, o modo como se adap-

tam e manipulam esquemas ordenativos e princípios explanatórios diversos no delinear-se de pautas de interação e de estratégias políticas etc. vê-se por ele enfocado, conquanto não examinado de uma forma profunda e exaustiva. Em todo caso, o estudioso pelo menos esboça, a partir deste ponto, um exame dos aspectos dinâmicos da sociedade Apinayé; e se admitirmos que linhas significativas de conduta, instâncias fundamentais da praxis social aí se definem através do referido processo de manipulação contínua de critérios e conceitos, teremos de reconhecer a pertinência e mesmo o caráter ineludível do questionamento das representações assim 'utilizadas' ou 'trabalhadas' pelos indígenas, bem como o dos fatores que as tornam suscetíveis disso.

Mas passemos a um ponto chave. Ao fundar a análise da problemática do dualismo no exame da ideologia nativa, Da Matta faz estender-se o conceito em causa de forma notável. Não se trata mais de um princípio de organização social, apenas, mas de um esquema operante em todas as dimensões da cultura, base lógica onde assentam tanto os seus edifícios "teóricos" quanto o seu repertório de modelos e pautas de ação.

Por outra parte, segundo logo se percebe, o dualismo assinalado se recapitula ou 'desdobra' de forma significativa. Temos, no caso Apinayé, operando em par um *dualismo concêntrico* e um *dualismo diametral* (os conceitos derivam de Lévi-Strauss, 1967); o primeiro é *hierarquizante*, o segundo *complementar;* mas está claro que a concorrência de ambos cabe descrever-se como uma instância 'primeira' da perspectiva dualista.

Ora, a forma como os dois tipos de dualismo em vigor no mesmo domínio aí se articulam deve também ponderar-se. Da Matta procede neste ponto de acordo com o sugerido por Lévi-Straus. Assim, conforme sua análise, certas relações sociais, graças ao pressuposto de um *continuum* fisiológico a embasá-las, ordenam-se, para os Apinayé, "no eixo de um dualismo concêntrico — ou seja, no limite entre a hierarquia e a desigualdade plenas e a simetria absoluta" (p. 246), deixando implícito um esquema de fato *triádico*[3] De um

[3] Segundo diz Lévi-Strauss, 1967, p. 176, "o dualismo concêntrico é um mediador entre o dualismo diametral e o triadismo, e é por seu intermédio que se faz a passagem de um ao outro". Cf. Da Matta, obra comentada, locus cit. (p. 246): "É óbvio que, neste nível e com esta lógica, se pode facilmente institucionalizar um triadismo. No caso dos Apinayé e Timbira, é nesse eixo "natural" que se distribuem algumas relações sociais básicas e as classes de idade podem de fato ficar entre uma hierarquização que é complementada por uma simetria como demonstra o caso Canela".

ponto de vista dinâmico, um princípio disjuntivo é que permite a passagem de uma a outra forma de ordenar, e as operacionaliza (é de ver que a disjunção manifesta mais uma vez o regime da dualidade). O alinhamento simétrico e o arranjo conforme o esquema concêntrico sempre se opõem (Da Matta chega a cifrar esta oposição nos termos exemplares de um confronto entre uma ótica "maniqueísta" e uma perspectiva "cristã"); donde se faz necessário explicar bem o *modus operandi* do 'princípio' referido acima.

Antes, observemos que o segundo dos procedimentos ordenativos mencionados, conquanto tenha por modelo a relação periferia-centro pode, é claro, abranger as instâncias em que são dados dois ou mais círculos concêntricos — cujas circunferências assinalam, cada uma, um conjunto a ser distinto e hierarquizado; então, obviamente, não existem apenas duas posições em confronto, e parece à primeira vista ilegítimo falar em "dualismo". Mas deve-se ponderar que a divisão em tais casos pode ser pensada como uma série de oposições repetidas ou recapituladas, ou quiçá o contraste se faz sempre entre um domínio e não mais que outro. Da Matta nos dá exemplo do emprego deste esquema enriquecido quando nos expõe uma "representação Apinayé do universo" (p. 65-67), *Weltbild* ilustrado, aliás, graficamente (cf. p. 67) pela figura de quatro círculos com um mesmo centro (ideal; no mais interior assinalam-se, inclusive, oposições "diametrais").

Mas voltemos agora ao 'princípio de disjunção'. Este opera manifestando a "brisura" — v. Derrida, 1973, p. 80 — entre campos sociológicos e se apóia numa tendência a obliterar uma das possibilidades ordenativas segundo o ditame das circunstâncias, o contexto da praxis. Leva, assim, a que certos "traços distintivos" se convertam em "traços pertinentes" e vice-versa, conforme as exigências da situação. 'Obliterar' não significa, por certo, 'suprimir'. Tudo se passa, antes, como se por um jogo dialético em que os mesmos elementos alternam nos papéis de "forma" e "fundo" se modificasse, de acordo com uma perspectiva pragmática, a *Gestalt* da sociedade e a feição modelar das pautas de conduta estimadas "gramaticais" [4] em seu âmbito.

Temos assim, portanto, alternativas de classificação (ou, em termos mais genéricos, de com-posição) de certa forma *equivalentes*, embora comprometidas com o modo pelo qual se polarizam as relações sociais no universo estudado. Da Matta, com efeito, sugere que

[4] Usamos aqui o termo "gramatical" no mesmo sentido "chomskyano" em que o emprega Da Matta, na seqüela de Goodenough, 1969.

a escolha por vezes se correlaciona a injunções lógicas do enfoque: se é necessário um confronto entre termos considerados *per se* opta-se pelo arranjo simétrico; caso se ponderem, todavia, as relações entre eles, apela-se à noção de hierarquia (cf. p. 102; notemos apenas que uma tal escolha implica numa coextensividade dos critérios ou esquemas). Mas o ponto não chega a ser desenvolvido.

Segundo parece, em sua leitura, as duas formas de dualismo Apinayé se contrapõem de maneira 'simétrica', pelo menos num plano conceitual e no delinear-se de certas táticas de ação (como base de alternativas cabíveis de alinhamento); mas também é dado ordená-las num esquema "concêntrico" de acordo com os domínios onde prevalecem: de um lado o "doméstico" ou "periférico", dentro de cujos limites os vínculos entre os atores se estabelecem com base na idealização de um *continuum* fisiológico, e onde predomina a ordem hierarquizante; de outro a esfera "pública" ou "central", campo assinalado pela trama dos laços "sociais" ou "cerimoniais" e pela vigência da simetria.

O estudioso mostra ainda que na vida de um indivíduo Apinayé, no curso de sua socialização, ele como que progride, em passos regulares, de um a outro domínio [5]. A passagem é gradual, pois, e de certa maneira ilustra o *shifting* de um tipo à modalidade oposta de arranjos dualistas. Vejamos a primeira etapa: conferir nomes entre os indígenas estudados equivale a afiliar a "metades" cerimoniais. Segundo explica Da Matta (p. 121; os grifos são seus):

> Assim, após a ênfase inicial nos genitores, nas relações de sangue e nos membros da família nuclear (...) há um deslocamento ou transferência de ênfase para os aspectos sociológicos da paternidade (*com os irmãos do mesmo sexo do pai e da mãe sendo enfatizados como pais adotivos e arranjadores de nomes)* e, finalmente, depois da transmissão de nomes, outro deslocamento para uma pessoa situada fora da família nuclear, numa categoria marginal: um *geti* ou *tui-re* [6] (os nominadores). A saída de uma criança do grupo nuclear, portanto, é feita de modo gradativo (...).

Temos, pois, uma área "doméstica" e outra "pública" na qual Ego ingressa por via dos *nominadores;* mas entre elas se coloca uma esfera intermediária "jurídica e política, semi-pública (ou semi-ritual) e também semi-doméstica", a dos *arranjadores de nomes.*

---

[5] O que não significa, evidentemente, que se fecham para ele os domínios assim "ultrapassados".

[6] *geti* = PP, Pm, iM, MiP.
tui = mm, mP, iP, eIm. Cf. Da Matta, obra comentada, pp. 179-80.

Na medida em que se avança nestes 'estágios', "amplia-se o grau de formalização das relações (...), vai-se de relações marcadas pelo sangue para realizações tipicamente sociais" (cf. ibidem). A nominação afilia um sujeito a uma das "metades" de natureza cerimonial chamada *Kolti* e *Kolre;* todavia, os Apinayé também se dividem em outras do mesmo tipo (as *Ipôgnotxóine e Krénotxóine*) onde ingressam por meio do estabelecimento de laços de *amizade formalizada,* que conectam um indivíduo *junior* a um *senior.* A escolha dos amigos formais de um Ego incumbe também a seus pais adotivos (*pam e nã káag*), ou seja, à mesma classe de pessoas que lhe arranja nomes, e se situa na 'esfera intermediária' antes referida. O amigo *senior* escolhido, ou *krã-geti* (recíproco = *pá-krã*), deverá ser sempre um *krã-geti* do pai adotivo do sujeito (no caso de Ego feminino, a *krã-gedi* será a filha da *krã-gedi* de sua mãe adotiva). Assim se traçam, como nota o autor (p. 139-140), *duas linhas,*

> Uma constituída de um homem e seu filho, transmitindo a outra, também constituída de um homem e seu filho, direitos de pertencer a um grupo cerimonial quando as duas linhas entram em contato por meio dos laços de amizade formalizada.

Todavia, justifica-se bem a hesitação com que ele fala em "linhas", pois, conforme argumenta, estas não atuam à maneira de grupos corporados, e por outra parte constituem-se de pessoas que se localizam de fato em "metades" diferentes, além de que religam pais e filhos *adotivos.* Com a afiliação às "metades", acrescenta o autor (p. 140),

> há uma ênfase nos amigos formais mas uma separação dos pais e filhos adotivos (...) pela incorporação nos grupos cerimoniais. Assim as relações pai-filho adotivo ficam segregadas em benefício de outra relação social.

Vence-se aqui uma etapa decisiva na 'progressão' de que vimos falando, pois "enquanto a nominação ainda se situa nos limites teóricos da parentela bilateral [e apenas transcende o âmbito da família nuclear] o amigo formal fica teoricamente situado fora dela" (p. 150). Por outro lado, nessa altura o sujeito passa a relacionar-se com a totalidade da aldeia.

Cabem aqui algumas observações. Da Matta afirma várias vezes que o domínio onde as pessoas se ligam por laços estimados "de sangue" (a esfera "doméstica" cujo centro é a família nuclear) ordena-se pelo esquema hierárquico, mas a simetria vige no campo do

"público", na área "cerimonial". No entanto, quando compara os tipos de relações que se estabelecem por via da nominação, de um lado, e, de outro, por intermédio da amizade formalizada, caracteriza as metades *Ipôgnotxóine e Krénotxóine*, constituídos desta última maneira, como grupos assimétricos — por oposição às *Kolti* e *Kolre* "simétricas", a afiliação às quais se obtém com o recebimento dos nomes. Com efeito, os *Ipôgnotxóine* se definem como "gente do centro ou pátio", os *Krénotxóine* como "gente da casa ou periferia" e o ingresso nesses grupos é facultado por uma instituição que vincula pessoas de classes de idade diferentes, com o predomínio dos *seniores* sobre os *juniores* muito bem marcado. Da Matta de forma explícita caracteriza o dualismo subjacente ao ordenar-se destas últimas "metade" como *concêntrico,* e o que articulo os grupos chamados *Kolti e Kolre* como *diametral.* (Aliás, ele acusa também uma relativa preeminência dos *Kolti,* que detêm certas prioridades rituais, sobre os *Kolre,* ditos seus seguidores — embora ofereça em seguida muitas razões em apoio de sua afirmativa da equivalência dos mencionados 'segmentos'). Está claro que a idéia de um predomínio absoluto do dualismo simétrico na esfera "cerimonial" fica assim comprometida. Mas o estudioso busca confirmá-lo por outros argumentos. À p. 247 afirma:

> Não é possível dizer-se que alguém seja *mais ou menos* membro de um par de metades. Um pessoa é ou não é membro destes grupos. E esses grupos são vistos como simétricos, e como tendo o mesmo peso social.

Por contraste, assevera também (p. 246):

> Quando os Apinayé ordenam o mundo social por meio das ligações substantivas entre as pessoas (...) penetra-se num universo regido por *gradações.* Existem pessoas com o mesmo sangue que eu, e os que têm sangue diferente do meu em maior ou menor grau. Deste modo, o *continuum* fisiológico permite uma *hierarquização* de relações sociais (...).

Em primeiro lugar, não estamos seguros de que *gradação* e *hierarquia* se equivalham sempre. Para que se lhe possa atribuir o caráter hierarquizado, uma gradação tem que ser marcada de algum modo bem significativo e terminante — ou seja, por meio de 'marcas' que não se diluam com facilidade. (O ponto não é tão crucial: o máximo que podemos dizer aqui é que o autor usa um termo de forma muito elástica). Já quanto às "metades", pelo que Da Matta expõe a seu respeito, elas *não* são *sempre* e *desde qualquer*

ângulo vistas pelos Apinayé como simétricas. Por outro lado, e de acordo também com seu testemunho, ocorre a dupla filiação tanto aos grupos *Kolti* e *Kolre* quanto aos *Ipôgnotxóine* e *Krónotxóine:* a um indivíduo assim é dado ser membro *tanto de uma quanto de outra* ou *de uma ou de outra* "metade" em cada par. Se pertence a duas "metades" complementares (no sentido estrito do termo), de acordo com suas conveniências e com a ocasião pode desligar-se de uma delas — e religar-se à mesma, quiçá, em circunstâncias diversas. Tal 'pertinência' não cabe estimar-se, pois, decisiva, indubitável e 'plena'.

Com algumas dúvidas deveremos volver, portanto, à nossa questão sobre os processos articuladores que viabilizam os dois tipos de dualismo na sociedade Apinayé, segundo Da Matta. Mas é necessário que evitemos a todo custo *"jeter l'enfant avec l'eau du bain"*, como dizem os franceses. A obra que comentamos é muito rica. Aliás, uma coisa merece ser logo notada: o autor de *Um Mundo Dividido* com freqüência, pelo menos aí, combina uma abundância de idéias e de intuições luminosas a uma argumentação precária, de modo (para o crítico, sobretudo) bastante perturbador; acresce que às vezes é impreciso em demasia. Tomemos alguns exemplos. À página 168 ele afirma: "Pode-se dizer (...) que a classificação social Apinayé é um fator dependente de alinhamentos da vida social e sua dinâmica". Já à página 173 assevera:

> ... neste sistema de classificação, os termos não são aplicados a grupos sociais, mas a campos ou esferas de relações sociais. É o campo que é definido com precisão e não as pessoas ou grupos que nele podem estar operando.

Aqui corremos o risco de confundir-nos, pois em vista desta última asserção não faria muito sentido, realmente, declarar que a classificação social depende de alinhamentos individuais. (Cf. Ramos, 1977, p. 269). Mas uma leitura mais atenta permite depreender do contexto que no primeiro caso Da Matta fala de instâncias concretas do proceder classificatório (do uso de um código) e no segundo da classificação enquanto sistema (há aqui uma diferença análoga à que os semiólogos e lingüistas estabelecem entre signo-tipo e signo-evento, ou entre *língua* e *fala;* cf. Pierce, 1932 e Todorov, 1972).

Chamemos ainda a atenção para outras passagens cujo confronto, à primeira vista, acusa uma grave incongruência. O autor afirma à p. 152 que

> o mecanismo fundamental dos grupos cerimoniais Apinayé é um mecanismo que evita a duplicação de laços sociais. Em outras palavras, acrescenta, relações que são importantes num domínio não se repetem quando se passa de um domínio a outro neste sistema social.

Na página 167, todavia, lê-se: "... duplicação de laços sociais é um fator tão comum entre os Apinayé que estou inclinado a crer que ela é parte estrutrual de seu sistema de relações." De novo, o recurso ao contexto faculta o esclarecimento. Na frase por nós destacada da página 152, a palavra "duplicação" tem um sentido *diverso* do que o autor lhe atribui no outro trecho citado aqui logo a seguir. Ao enunciar aquela sentença, Da Matta tinha em mente as três 'esferas' de que falamos: a "doméstica", cingida aos limites da família nuclear, a "intermediária" (da parentela), e a "pública" (ou, em termos mais amplos, o vasto domínio que em muitos sentidos transcende os anteriores). Vamos chamá-las, para maior facilidade, I, II e III. Vimos como, para o autor discutido, em cada uma destas 'áreas' (de certa forma percorridas a modo de etapas no processo de socialização dos Apinayé), as relações entre o sujeito e uma determinada categoria de atores têm uma importância crucial. Alinhando as tais categorias e os respectivos domínios, encontramos: I — genitores; II — pais adotivos; III — nominadores. Designemos agora o sujeito implicado como *S*, e chamemos aqueles a quem o ligam os laços nodais em causa de *A, B, C*. Quando Da Matta nos fala em um "mecanismo que evita a duplicação", quer dizer apenas o seguinte: os vínculos *B-S* não são recapitulados em II; *C* substitui *B*, como *B* substitui *A*, embora *B* "introduza" *S* em III. Ou ainda, e generalizando: os termos (os conectivos) que servem de "mediadores" num dado campo sociológico não funcionam assim nos demais, onde se vêem substituídos por outros — que com eles se acham em correspondência *metafórica*. Na seqüência do parágrafo, Da Matta deixa bem claro este pensamento:

> Se os genitores são fundamentais quando o indivíduo nasce, eles deixam de ser básicos na esfera jurídica do sistema (são os pais adotivos, como vimos, que devem resolver disputas); e se os pais adotivos são mediadores como arranjadores de nomes e como defensores da criança nesta área, eles são secundários quando se trata da incorporação nos grupos cerimoniais *Kolti/Kolre*, feita pelos nominadores. O mesmo ocorre em relação aos amigos formais e às metades *Ipôgnotxóine* e *Krénotxóine*.

Voltaremos ainda a este ponto, que é muito importante. Vejamos agora o significado da palavra "duplicação" no contexto de que extraímos a segunda cita. Nessa altura, o estudioso refere-se simplesmente à possibilidade de escolha entre alternativas de classificação de, e de relacionamento com, outros atores defrontados pelo sujeito no cenário do cotidiano — possibilidade dada de forma mais ou menos constante ao Timbira Ocidental pelo seu sistema. Às páginas 166-167 Da Matta exemplifica bem este princípio.

A "incongruência" acusada revela-se, desta forma, apenas aparente. É claro que o equívoco poderia ser evitado; mas, repitamos, a precipitação do crítico pode aqui ser muito daninha: *"il ne faut guère jeter l'enfant avec l'eau du bain"*. A mesma ponderação se nos exige em outras passagens, onde Da Matta argumenta de forma precária idéias notáveis e importantes achados. Quando fala, por exemplo, na inexistência de linhagens entre os Apinayé, explica-o com razões muito válidas e outras sem o menor peso. Ora, sabendo nós que com demolir as colunas falsas de um edifício assentado em outras e sólidas pilastras nunca o deitaremos por terra, não temos motivo para tamanha perda de tempo. Pouco menos do que isso representa obstinar-se numa pesquisa das "incongruências" de uma obra, afinal, valiosa sob tantos aspectos.

Mas focalizemos de novo o problema que aqui mais nos interessa.

O dualismo concêntrico é vigente, segundo vimos, num determinado campo social, e o simétrico noutro; mas entre esses polos há uma área de transição. Falamos num "princípio disjuntivo" que opera não só oferecendo alternativas de alinhamento aos Apinayé, mas ainda, de certa forma, permitindo-lhes articular os esquemas ordenadores em causa. A "disjunção" se correlaciona com um mecanismo 'obliterador', por assim dizer; as possibilidades classificatórias e as relações preteridas num dado instante não se suprimem nem se anulam: tornam-se *virtuais*, digamos, podendo ser atualizadas em outras circunstâncias. Põem-se "entre parênteses". Deve ainda acrescentar-se que esta virtualidade é corroborada e qualificada por um critério que a torna aferível: o conjunto do que se coloca "entre parênteses" e cabe atualizar ordena-se numa escala de maior ou menor iminência. O máximo de iminência obriga, evidentemente, à atualização. Da Matta fala em "gradação" para referir-se ao critério aludido; mas como usa o mesmo termo para referir-se ao arranjo hierárquico ou concêntrico, arrisca-se aqui o leitor a um equívoco. Pois nesta altura lidamos com um princípio muito mais geral: de fato, tanto quanto os "laços de sangue", as

"relações cerimoniais" são passíveis de se organizar para o sujeito em uma dada situação numa ordem de iminência (variável, por certo). Por exemplo, se não há *overlapping* entre as metades, posso dirigir-me a alguém como a um membro da mesma que eu, considerando um par, ou da oposta, considerando outro, etc. Procederei, então, de acordo com meus interesses ou com a perspectiva ditada pelo contexto. No caso dos vínculos ditos "substantivos", a ordem será apenas mais fixa, ou menos instável, graças ao sentimento de um *continuum*. (Isto não significa, todavia, que os fatores "contexto" e "interesse" devenham neste caso desprezíveis). Se os "laços de sangue", em princípio, podem estabelecer-se entre o sujeito e todos os outros membros da sua aldeia ou tribo, eles são ineludíveis no âmbito da família nuclear, e tanto mais facilmente obliteráveis quanto maior se torne a distância estimada a partir deste centro.

Mas vamos adiante. A existência de uma esfera (e etapa) de transição entre os 'polos' ordenados de acordo com os dois princípios *da hierarquia* e *da complementariedade*, bem como o postulado da diferença — e correspondência — dos mediadores, apontam a outro rumo na pesquisa do modo pelo qual os ditos princípios se correlacionam. Explicamos o tal postulado, em termos genéricos, da seguinte maneira: os elementos que servem de mediadores num dado campo sociológico não funcionam assim no imediato, mas vêem-se substituído por outros, que se acham para com eles, por suposto, numa relação metafórica. Consideremos, p. ex., os termos *genitores* e *pais adotivos* (e os nexos que ligam a um sujeito). Cabe dizer que o genitor está para o elemento a quem gerou, no plano da família nuclear, como, na esfera jurídica, logo a seguir, o **pater** para o mesmo indivíduo, a ele "sociologicamente" filiado. Reconhece-se aqui o esquema da analogia [7]: há um nexo metonímico entre

os termos alinháveis num eixo vertical [$\frac{\textit{genitor}}{\text{genito}}$, $\frac{\textit{pater}}{\text{filho (adot.)}}$], nexo

traduzível num caso como *geração*, noutro como *filiação;* e um elo metafórico entre os situáveis paralelamente num eixo horizontal (*genitor* e *pater, gênio* e *filho adotivo*). Mas sucede uma coisa notável: *pater e genitor por sua contigüidade* são estruturalmente equiparáveis, de acordo com a lógica do sistema, já que o pai (ou mãe) adotivo (a) é sempre um *sibling* do mesmo sexo do genitor (genitriz) — e ainda, conforme é óbvio, o mesmo sujeito figura num e noutro

[7] Cf. MARANDA, 1971, e TAYLOR, 1977.

par de relações como "gênito" e "filho". A analogia se duplica, com o privilégio da metonímia. Esta favorece, por assim dizer, o deslizamento do indivíduo de uma posição mais central a uma mais periférica no mesmo campo.

No plano seguinte, logo quando se transcende o âmbito da família nuclear, a metáfora, em vez, será privilegiada; a continuidade "substantiva" se interrompe mais ou menos entre *nominado* e *nominador,* mas o nexo entre eles é descrito como de *igualdade;* na ótica Apinayé, são ambos, de certa maneira, *a mesma pessoa,* embora indivíduos diversos. Chamam-se, inclusive, de "cabeça mais velha" e "cabeça mais nova". Nomes e papéis (associados com os nomes) configuram a *persona,* a "máscara social", como diz Da Matta; por outras palavras, uma *forma* vê-se nessa altura imposta à *substância,* à matéria prima do indivíduo, já constituída.

Em termos metonímicos, o *nominado* está a uma distância significativa do *nominador;* mas se reaproxima deste no eixo metafórico. O esquema da analogia se mantém se raciocinamos em termos de posições relativas dos termos implicados: filiação, geração, nominação (e amizade formal) assim se equivalem, pois *gênio, filho, nominado, amigo junior* se subordinam de forma lógica a *genitor, pater, nominador, amigo senior.* De fato, cada um com seu par forma um conjunto; mas a correspondência é indiscutível entre os membros da primeira série, tanto quanto entre os da segunda, quando pensamos no modo como as duas se correlacionam (no conectar-se dos seus termos aos pares respectivos). No entanto, vistas as coisas de outro ângulo, está claro que *nominador-nominado* se têm por "idênticos", do mesmo jeito que os amigos formais *junior* e *senior* se colocam em linhas simétricas. A ênfase incide aqui sobre o paralelismo e a similitude.

A analogia é o ponto de encontro entre e metonímia e a metáfora. A montagem dos dois planos organizacionais no sistema Apinayé, um onde aquela predomina, outro onde esta se acentua, seria dada pelo postulado da ligação "analógica" entre domínios sociais. Parece-nos que Da Matta orienta suas idéias neste rumo quando assinala (p. 156) que "Existem (...) conexões gramaticais (...) indicativas de funções metafóricas e conectivas entre certos domínios de um dado sistema." Os argumentos que aduz são pouco claros, e nada conclusivos, mas é muito digno de interesse o que ele sugere.

Por instantes, chegamos a crer que para este autor o código social Apinayé possui, como a linguagem, "dupla articulação"[8] —

---

[8] Para o conceito de "dupla articulação" v. Jakobson, 1972 e Todorov, *opus cit.*

e, pois, de certa forma se superpõem, sem contaminar-se propriamente, os procederes ordenativos por cujo intermédio o sistema, em cada 'nível', se organiza (em fim de contas, os "laços cerimoniais", tanto quanto os "de sangue", interligam todos os membros do grupo, de um modo ou de outro...). Mas ao cabo (cf. p. 239) o estudioso afirma que no dito universo, como um todo, a ótica "maniqueísta" *predomina*.

Foquemos agora mais de perto os 'pólos' diversamente estruturados do mundo indígena que Da Matta nos descreve. Ele os caracteriza com recurso a uma série de dicotomias: privado/público, periferia (casa)/centro (pátio), cotidiano/cerimonial, laços "de sangue" (ou substantivos) / laços "sociais" (ou "rituais"), *communitas*/estrutura, e, por fim, hierarquia (gradação)/simetria[9]. Comecemos pelos tipos de vínculos cuja trama de modos distintos constitui a rede básica de relações em cada domínio.

De saída, advirtamos que ao falar em "laços cerimonais" o autor *não* está, de modo nenhum, *ipso facto* privilegiando uma dimensão da cultura, a ritual; ele nota, aliás, (p. 89) que "a vida cerimonial Apinayé está em franca decadência"; mas nem por isso, já se vê, os critérios de divisão e organização social, os esquemas classificatórios cuja explanação ideológica e cuja proposição, do ponto de vista indígena, se fundam no quadro representativo dos ritos e mitos, deixaram de estar em plena vigência. Da Matta usa, inclusive, como sinônimo de "cerimonais", quando assim qualifica "laços" ou "relações", o termo "sociais", entendido este numa acepção restrita que o opõe à locução "de parentesco" (*lato sensu*); apela aqui também à ideologia nativa, que por um lado descreve e reifica como uma conseqüência da comunidade de sangue os vínculos de uma espécie, e por outro faz derivar do campo mítico-religioso elos e formas de relacionamento de um tipo percebido como distinto. O fato de recorrer à ideologia indígena não significa, evidentemente, que o antropólogo a corrobora; pode ele pensar, como Leach (1972), que os ritos e mitos simplesmente explanam as instituições em mensagens de alto poder comunicativo.

Ao contrário do que se possa imaginar (Ramos, 1977, p. 264), Da Matta fala bem pouco, de fato, dos ritos Apinayé, inclusive por que teve escassas oportunidades de observá-los no campo. Estas foram suficientes, todavia, para permitir-lhe opor as dimensões cotidia-

---

9 O par natureza/cultura inclui-se também na relação: a maior proximidade da natureza caracteriza um domínio, como a mais plena afirmação da cultura o outro.

no/cerimonial. Para isso, é de crer que muito mais não fosse necessário.

Detenhamo-nos ainda em só mais uma das dicotomias acima relacionadas. O autor liga o sentido da *communitas* a um domínio (o "privado" ou "periférico", dos laços de sangue); e o de *estrutura* ao contrapolar (o "público" ou "cerimonial" etc.). Estes conceitos são expostos por Turner (1974) numa obra em que o mesmo trata também de *liminariedade,* e liga muitas vezes com esta noção a de *communitas.* Mas seria demonstrar profundo desconhecimento das teses do referido antropólogo britânico supor que a liminariedade é uma condição *sine qua non* para a situação de *communitas;* afinal, ele afirma exatamente o contrário (v. p. 133 da sua obra já citada, por exemplo):

> Repito o que disse anteriormente: a liminariedade não é a única manifestação cultural da "communitas". Na maioria das sociedades há outras áreas de manifestação, facilmente reconhecidas pelos símbolos que se agrupam em torno delas, e pelas crenças a elas vinculadas (...).

Torna-se necessário adverti-lo para que não procuremos pelo caminho errado o sentido da proposta de Da Matta.

"Unidade e comunicação substantiva" (p. 245), comunhão pressuposta de uma mesma substância entre os membros de uma família nuclear, identificação profunda, marcada, inclusive, com o absolver-se, por instâncias, das diferenças entre categorias de atores (cf. ibidem: "distinções de sexo e idade são canceladas por meio de regras de abstinência de alimentos e comportamentos (os resguardos)") constituem as notas principais que levam Da Matta a qualificar como uma ideologia de *communitas* a maneira Apinayé de pensar o domínio em causa. Notemos apenas que a idéia de *communitas* em grande medida contradiz a de hierarquia. Ao apontá-lo, verificamos mais uma vez que este último conceito, na obra comentada, parece de modo muito estrito cingir-se ao de *gradação*[10]. Por outro lado, nada se nos mostra no mundo Apinayé mais claramente expressivo da *communitas* e seus valores que a conduta ritual algo 'carnavalesca' e 'anárquica' dos *Krénotxóine* — face aos *Ipôgnotxóine* que, opondo-se-lhes nisto em perfeita simetria de atitudes, parecem dar um tácito testemunho do compromisso com a estrutura.

---

[10] O reparo cabe mesmo que não pensemos, segundo Dumont (1966) ensina a evitar, "hierarquia" como implicando necessariamente "desigualdade".

A oposição das mencionadas "metades" explana-se, na mitologia, através de seu relacionamento com os heróis Lua e Sol e a gesta de cada um. Conforme sugere Da Matta, cabe dizer que os feitos do primeiro traduzem uma 'tendência entrópica', mas simultaneamente dinâmica e produtiva, na constituição do sistema do universo, enquanto os do segundo refletem o operacionalizar-se do princípio oposto, da 'neguentropia', do equilíbrio e da regularidade 'estática'. Como é o próprio *cósmos* que está em jogo no debate destas forças, explica-se a relativa preeminência conferida pelo pensamento indígena ao fator 'ordem' (evidenciam-no os privilégios iniciais de Sol e as prioridades dos que com ele se alinham). Mas este pensamento não deixa, por isso, de reconhecer a evidente necessidade da antítese, a importância do fator oposto; de modo que acusa também a *simetria* das partes implicadas. Por tal motivo, inclinamo-nos a pensar que a última palavra da sócio-cosmo-lógica Apinayé não se profere em favor da simetria nem da subordinação, da complementariedade ou da concentricidade, e não sobrepõe ao outro um dos dois princípios; cifra-se, em vez, julgamos, na idéia da *harmonia* — entendido este último termo em seu étimo sentido, que sintetiza os de *tensão* e *correspondência*. "Harmônico", visto assim, é irredutível a "complementar", e inconfundível com "hierárquico". Aliás, não compreendemos como Da Matta fala numa "dialética Apinayé" e classifica o referido sistema com o rótulo de "maniqueísta".

Divisão e *articulação* neste contexto são conceitos inseparáveis. Dissolver as antíteses, cortes e contrastes em nome da unidade significa apenas, como Hegel ensinou, mergulhar nas trevas daquela noite da qual ele fala no Prólogo da sua *Introdução à Fenomenologia Pura:* a cega noite em que "todas as vacas são pretas" (ou os gatos pardos, para o traduzirmos um pouco mais doméstica e vernacularmente).

Em todo caso, notemos que o autor procede em suas análises com um sentido muito lúcido do escopo final das divisões lógicas, do conato unificante que inspira os processos de classificação e ordenamento por ele descritos como inerentes ao plano da organização do universo Apinayé. Da Matta esforça-se, com efeito, por mostrar como a sociedade estudada se constitui num mundo *unificado* pela vigência de certos princípios estruturais — que para isso não precisam reduzir-se a um esquema único. Não parece coisa fácil negar esta possibilidade; dificílimo se afigura contestar o interesse ou a pertinência de pôr a manifesto as divisões internas de um *cosmos* — desde que se tenha, pelo menos, a idéia de um *cosmos*. Muito simplista será o leitor que daí infira uma acusação de insanável

esquizofrenia feita pelo antropólogo aos Apinayé — ou, *et pour cause*, a conveniência de atribuir-lhe o mesmo diagnóstico.

Mas passemos agora a um outro ponto, muito importante, do livro de Da Matta: a sua exposição da ideologia com base em que se reificam os tipos de relações em vigor num dos domínios (o "privado" ou "periférico") da sociedade Apinayé. Salientemos primeiro o interesse de muitas das idéias então expostas e a agudeza da análise que o antropólogo realiza, por exemplo, das condutas de evitação em que o elemento 'sangue' é crucial. Mas se não sobra dúvida de que o exame destes pontos lhe propicia um fundamento seguro para o trabalho de explanar aspectos importantíssimos do sistema focalizado, tampouco pode dizer-se que o estudo do plano ideológico em causa chega a completar-se; os exíguos limites do capítulo que Da Matta dedica a tal empresa não permitem satisfazer-se de todo o interesse suscitado no leitor. Todavia, fica claro para este que o autor teria muito mais a dizer-lhe a respeito do tema.

É digna de destaque, no referido contexto, a discussão da dicotomia 'elementar' *kãbrô/mekaron* (*sangue/"alma"*). Não nos parece convincente a tentativa do antropólogo de equacioná-los. Explicando que a perda do primeiro acarreta, ou pode acarretar, conforme a quantidade, a do segundo, e que o enfraquecimento de um faz diminuir o outro princípio vital, segundo os indígenas, ele com alguma pressa conclui (p. 86) que "a equação alma = sangue é plausível". Mas isto não se pode conciliar com outros dados que aduz. Com efeito, segundo observa, do ponto de vista nativo o excesso de sangue torna pesados em demasia os homens, distanciando-os "do ideal masculino de ligeireza e rapidez". Ora, a escarificação dos neófitos e o fato de se sujeitarem os mesmos a uma dieta (julgada, conforme se presume, capaz de impedir o referido excesso) não deve ter como objetivo 'desanimá-los', mas reconstituir um equilíbrio ótimo entre os fatores distintos. Podemos supor que por serem consideradas mais sangüíneas as mulheres distanciam-se em certa medida da perfeição assim como aí é pensada — e dá-se com os Apinayé algo semelhante ao que ocorria com os gregos (Aristóteles correlaciona na mesma base o masculino com o 'seco', o feminino com o 'úmido', em termos relativos, é claro; e, por outro lado, bem de acordo neste ponto com a ideologia comum dos helenos, associa a areté, a 'excelência', com a masculinidade. Liga-se isto com o que dizia Heráclito: "a melhor alma é a mais seca").

Cabe deduzir apenas que o *kãbrô* é visto como complemento necessário do *mekaron* do fato de postularem os indígenas que o sangue vertido atrai as almas. A idéia de uma proporção a ser mantida

infere-se, do mesmo jeito, de outros informes significativos: o *kãbrô,* dizem os Apinayé, contagia quem o derrama, pois se lhe adere: assim um assassino fica com muito mais deste elemento do que pode conter, ou seja, do que a sua alma lhe corresponde — torna-se suscetível, portanto, de carregar uma outra, a da vítima... Este é um ponto que o autor expõe muito bem.

Embora Da Matta não o explicite, é lícito presumir-se, com base nos dados por ele expostos, que vige entre os Timbira Ocidentais um sistema de idéias 'cosmo-fisiológicas' onde desempenham importante papel os valores de *seco* e *úmido, quente* e *frio* (à p. 87 este autor correlaciona o *frio* com o *me-karon,* e também refere à crença de que a cópula com a mulher menstruada torna o corpo fraco e sem vontade, pois o *sangue* é *quente*). O antropólogo não explora, todavia. o vasto campo assim aberto. Limitemo-nos, portanto, a observar que uma análise mais aprofundada do binário *kãbrô/mekaron* talvez permitisse uma melhor compreensão do que pode chamar-se de 'hilemorfismo Apinayé': referimo-nos deste modo à distinção entre 'substância' e 'forma' como elementos constitutivos e fundamentais, assinalável, segundo Da Matta, no contexto das idéias nativas acerca do apor-se da *persona* ao indivíduo.

Outra coisa vale a pena comentar agora. No mesmo capítulo, o autor fala (com certa brevidade) do modelo Apinayé de representação da estrutura anátomo-fisiológica humana, e ilustra, inclusive, sua exposição com um desenho de um informante. Não se tem aí o inventário total dos elementos e sistemas que integram a estrutura em causa (segundo a percebem os nativos), nem a explanação completa e exaustiva desta. O comentário de Da Matta neste ponto se orienta de modo a por a manifesto um aspecto básico da representação aludida, que lhe permite elucidar o 'parâmetro fisiológico' da ideologia indígena (sobretudo de sua sociologia). Para proceder ao inventário de que falamos, e a um exame mais profundo e compreensivo do tópico, o pesquisador teria de valer-se de técnicas bem mais sofisticadas, tanto na coleta quanto na análise dos dados *mutatis mutandis,* a exemplo dos estudos que vem desenvolvendo entre nós Ibáñez-Novión[11]). O desenho do informante a que Da Matta recorre tem todas as características de um verdadeiro diagrama; o antropólogo utiliza de forma muito pertinente este documento (para bem avaliarmos tal pertinência, basta comparar o dito esboço com a figura à p. 170, representação de um

---

[11] Cf. IBÁÑEZ-NOVIÓN *et alii,* 1978.

nativo de seu sistema de relações sociais); não comete, todavia, a ingenuidade de tomá-lo como uma súmula de anátomo-fisiologia Apinayé, algo assim como um *Testu* timbira. Por outro lado, sabe-se que, por mais completo, um esquema da estrutura anátomo-fisiológica do homem segundo um grupo dado a concebe *não* corresponde ao conjunto de suas percepções e representações sociais do corpo humano, nem à síntese de toda a sua simbologia de base 'somática'. Da Matta utiliza, naturalmente, outros informes, quando fala, por exemplo, do simbolismo ligado à orelha entre os Apinayé; a ausência desta parte do corpo no mencionado desenho não desmente em nada o que diz a tal respeito.

Para encerrar nosso comentário, notemos que no livro ora discutido a análise é deixada em esboço em muitos pontos, embora o autor mostre que poderia torná-la mais abrangente e aprofundá-la em muitos sentidos; o projeto da obra não parece esgotar-se nela. O sentido crítico não falta ao pesquisador: "o que falo da vida dos Apinayé aqui é apenas uma fragmento filtrado de sua realidade social", diz ele (p. 21). Mas com justiça cabe assinalar-se também a natureza 'totalizante' de seu enfoque, que procura conectar as várias partes do sistema em questão, referindo-as a uma base lógica profunda. Seu estudo do problema do dualismo não chega a ser conclusivo; mas deve-se, por outro lado, notar que este ponto, na Antropologia de um modo geral, figura ainda como objeto de intermináveis reflexões e controvérsias. Um dos méritos de sua obra reside, pois, no alcance e no interesse das questões que suscita.

A nosso ver, mereceria discutir-se longamente o modo como no dito livro se adequa o tipo de abordagem ao objeto, no caso particular do dualismo. Num sentido, ao menos, a análise de Da Matta é 'dicotomizante', fazendo contínuo apelo a esquemas conceituais que se articulam em forma de binários (a exemplo dos pares natureza--cultura, público-privado, estrutura-*communitas* etc.) com um certo risco de *emboitement* de categorias analíticas e nativas, de um *overlapping* do *ético* e do *êmico* — sem mencionar que a perspectiva teórica assumida nem sempre se caracteriza pela fidelidade ao sentido dialético da '*harmonia*'. Não dizemos, entretanto, que Da Matta esteja inconsciente destes problemas, ou que careçam de valor suas colocações. Pelo contrário, bastaria lembrar o seu esconjuro da "anomalia Apinayé' para que se ressaltasse a importância da contribuição que presta à Etnologia.

BIBLIOGRAFIA

DUMONT, L. *Homo hierarchicus*. Paris, Gallimard, 1966.

GEERTZ, C. "Religion as a cultural system". In: M. BANTON (ed.). *Anthropological approaches to the study of religion*. London, Tavistock Publications, 1968.

GOODENOUGH, W. "Rethinking status and role: toward a general model of the cultural organization of social relationships". In: S. TYLER (ed.) *Cognitive Anthropology*. N. Y., Holt, Rinehart and Winston, 1969.

IBÁÑEZ-NOVIÓN, M. A., *et alii*. "O anatomista popular: um estudo de caso". In: *Anuário antropológico/77*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1978. p. 87.

LEACH, E. "Ritualization in man in relation to conceptual and social development". In: LESSA and VOGT (eds.) *Reader in comparative religion*. N. Y., Harper and Row, 1972c.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.

MARANDA, E. K. "The logic of riddles". In: P. and MARANDA, E. K. (eds.) *Structural analysis of oral tradition*. 1971.

PEIRCE, Ch. S. *Collected papers*. Cambridge, 1932.

RAMOS, A. R. "O mundo unificado dos Apinayé ou o mundo dividido dos antropólogos". *Anuário antropológico/76*, p. 263. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1977.

TAYLOR, K. "Sistemas de classificação e a ciência do concreto". *Anuário antropológico/76*. p. 121. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1977.

TODOROV, T. et DUCROT, O. *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris, Seuil, 1972.

TURNER, V. *O processo ritual*. Petrópolis, Vozes, 1974.